

PLOTINO Y NICOLÁS DE CUSA: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

MALENA TONELLI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata

(Argentina)

RESUMEN

La tradición ha reunido a Plotino y a Nicolás de Cusa en una misma corriente de pensamiento, al primero en tanto punto de partida y al segundo, acaso, como culminación. Más allá de las etiquetas historiográficas, intentaré establecer cuáles son aquellos aspectos del pensamiento de Plotino que persisten en el de Nicolás de Cusa a punto tal que permiten legítimamente entender en qué sentido ambos filósofos pueden ser denominados “neoplatónicos”. Ciertamente, Plotino y Nicolás de Cusa difieren en núcleos doctrinales que pueden considerarse lo suficientemente relevantes como para negar la posibilidad de pensarlos miembros de una misma corriente y, a las diferencias entre sistemas, se agrega el hecho de que nada indica que Nicolás haya tenido contacto con la obra plotiniana. Sin embargo, ambos han reflexionado acerca de problemas similares y han brindado, cada uno a su modo y en su propia porción de tiempo, propuestas, en algunos casos, paralelas.

ABSTRACT

The tradition has grouped together Plotinus and Nicholas of Cusa in the same school of thought, the former as its starting point and the latter, perhaps, as its culmination. Beyond historiographical labels, i will attempt to establish which aspects of Plotinus' thought persist in Nicholas of Cusa to the degree that would allow a legitimate understanding of in what sense the two philosophers can be called "neoplatonic". Certainly, Plotinus and Nicholas of Cusa's ideas differ in aspects that could be considered relevant enough to reject the possibility of thinking of them as members of the same school. To these differences between systems, we can add the fact that there is no indication that Nicholas had had contact with Plotinus' work. However, both have reflected upon similar problems and each, in their own manner and time line, have provided proposals, that are, in some cases, parallel.

PALABRAS CLAVE:

Plotino-Nicolás de Cusa-Semejanzas-Diferencias.

KEYWORDS:

Plotinus-Nicholas of Cusa-Similarities-Differences.

Introducción

La tradición ha reunido a Plotino y a Nicolás de Cusa en una misma corriente de pensamiento, al primero en tanto su iniciador¹ y al segundo, acaso, como su culminación.² Más allá de las etiquetas historiográficas, intentaré establecer en este trabajo cuáles son aquellos aspectos del pensamiento de Plotino que

¹ D'Ancona Costa (1996: 356).

² Hopkins (2002: 13-29).

persisten en el de Nicolás de Cusa a punto tal que permiten legítimamente entender en qué sentido ambos filósofos pueden ser denominados “neoplatónicos”.

Propondré una comparación entre dos modos de concebir la realidad que entiendo son complementarios, aunque mantienen, sin duda, grandes diferencias. Ciertamente, Plotino y Nicolás de Cusa difieren en núcleos doctrinales que pueden considerarse lo suficientemente relevantes como para negar la posibilidad de pensarlos miembros de una misma corriente. A las diferencias entre sistemas se agrega el hecho de que nada indica que Nicolás haya tenido contacto con la obra plotiniana. De hecho, la influencia neoplatónica en su obra es atribuida a autores como Proclo y Dionisio.³ Cabe destacar, asimismo, que, aunque se los haga pertenecer a una misma tradición, en el seno del neoplatonismo, se delimita, a su vez, una subdivisión: por una parte se traza una línea que comienza con Plotino y Porfirio, pasando por Mario Victorino, quien traduce los textos de aquellos al latín y -en términos de D’Ancona- adapta el modelo plotiniano de causalidad de lo Uno al Dios de su propia teología trinitaria,⁴ y por San Agustín, quien -como es sabido- ha experimentado una importante influencia de Plotino. Por otra parte, siempre al interior de la tradición neoplatónica, se establece una continuidad entre la obra de Proclo,⁵ la de Dionisio,⁶ Escoto Eriúgena, Meister Eckhart,⁷ y, por clara influencia textual, Nicolás de Cusa.⁸

³ González Ríos (2007: 241), D’Amico (2009). El mismo Nicolás en el primer capítulo de su obra *Acerca de lo no-otro*, por ejemplo, menciona en boca del personaje del Abad, al *Parménides* de Platón, al *Comentario al Parménides* y a la *Teología platónica* de Proclo y al pensamiento de Dionisio.

⁴ Para una descripción de la relación entre Plotino y los primeros pensadores cristianos, anteriores a Mario Victorino, ver Rist (1996: 386-413).

⁵ Sobre la importancia del pensamiento de Proclo y su influencia en los filósofos posteriores ver Saffrey (1987: 28-44).

⁶ Para una visión ajustada de la influencia de Proclo sobre Dionisio ver DeAndía (2000: 363-394).

⁷ Jeauneau (1997).

⁸ D’Amico (2009).

Es por todos estos motivos que evitaré plantear que los aspectos comunes entre Plotino y Nicolás se deban a una influencia textual, sino más bien, plantearé esta cuestión en términos de “corriente de pensamiento”. Justamente, no sólo Nicolás de Cusa ha mantenido un vivo contacto con la obra de Agustín, por ejemplo, sino que también, es evidente, el mismo Proclo ha mantenido un diálogo, en muchos casos crítico, con el autor de las *Enéadas*.⁹ Esta breve mención del entrecruzamiento, no ya entre tradiciones sino entre sub-tradiciones en el seno de la corriente neoplatónica, me permite argumentar a favor de la importancia de establecer los puntos de contacto entre Plotino y el Cusano. Más aún, sugeriré que no se trata simplemente de una comunicación entre voces filosóficas a través del tiempo, sino que haré hincapié en aquella matriz conceptual que sostiene las mismas preguntas, el llamado muchas veces de manera arbitraria y, por supuesto, discutible, “neoplatonismo”.

Plotino y el Cusano han reflexionado, de hecho, acerca de problemas similares y han brindado, cada uno a su modo y en su propia porción de tiempo, propuestas, en algunos casos, paralelas. En suma, ambos, efectivamente, son tradicionalmente etiquetados como “neoplatónicos” y el objetivo de este trabajo es, entonces, poner de manifiesto aquellos puntos comunes que sus sistemas metafísicos presentan.

1.

He señalado que entre Plotino y Nicolás existen diferencias que hacen difícil entender las semejanzas. En efecto, Plotino concibe un primer principio sin que se encuentre presente en sus reflexiones “la idea de creación por parte de una divinidad omnipotente y personal”.¹⁰ Se trata de lo Uno que no se piensa a sí

⁹ D’Ancona Costa (1996).

¹⁰ Santa Cruz-Crespo (2007: XXVII).

mismo,¹¹ que no es, en el que no hay volición ni movimiento, que produce sin producir, permaneciendo en sí mismo sin pensar ni obrar. El Dios de Nicolás, por su parte, es Ser máximo (en contraste con lo que proviene de Él, que no es) que coincide con su operar, con su inteligir. Además, hay quien ha afirmado que Nicolás niega la jerarquía neoplatónica en el marco de su concepción Creador-creatura.¹² Pero lo más importante, tal vez, sea la diferencia entre los modos en que ambos explican el proceso causal del principio.

1.a) Plotino formula un sistema metafísico según el cual la realidad se articula mediante un orden jerárquico en el que la unidad de cada grado va disminuyendo. Ese orden, sin embargo, no debe ser entendido necesariamente de forma lineal descendente, sino, más bien, a modo de un círculo en cuyo centro se ubica el principio Uno. Se trata de un centro, asimismo, omniabarcante. Es decir, todo está contenido en él pero de modo indiferenciado. Lo Uno contiene todo lo que es sin que sea, sin que se encuentre

¹¹ En el tercer tratado de su quinta Enéada, Plotino afirma: “Si hay algo simplísimo entre todos, no tendrá autopensamiento (οὐχ ἑξει νόησιν αὐτοῦ). Porque si lo tuviere, lo tendrá por ser múltiple. Luego ni es el mismo pensamiento (νοεῖν) ni autopensamiento (νόησις αὐτοῦ)” (13, 35-36). Véase también cap. 10 de este mismo tratado.

¹² Dupré-Hudson (2002: 470-471). La relación entre la gradación onto-noética de la realidad en el sistema metafísico de Plotino y la estructura de la realidad del Cusano es motivo de otro trabajo más extenso, quisiera aclarar aquí, solamente, que mientras el esquema plotiniano guarda una complejidad interna enorme, su estructura (ya sea interpretada de modo lineal o circular) presenta una gradación desde lo Uno hacia lo múltiple; la metafísica cusana, por su parte, implica un entramado tal (a la luz de la coincidencia de opuestos, por ejemplo) que lo uno y lo múltiple se encuentran presentes ya en el seno del primer principio. De ahí la importancia de la doctrina trinitaria en su planteo. Más aún, insisto en la idea de entramado porque no se trata de una jerarquía solamente, puesto que se hallan distintas capas de distinciones y subdistinciones en función de la perspectiva desde la cual el análisis se detenga. En efecto, por una parte, la trinidad se encuentra tanto en Dios como en la mente humana (véase *Acerca de las conjeturas*, n. 6.) y todo lo creado, y dentro de ella puede distinguirse, por ejemplo, lo entendido, lo que entiende y el entender (de ahí la importancia que cobra la noción de “Intelecto”, como desarrollaré en este trabajo.). Por otra parte, a partir de Dios se despliega una cadena de unidades contractas dentro de las cuales al universo, primera unidad contracta, le cabrían algunas de las notas características de la segunda hiopóstasis plotiniana. Finalmente, la *mens* presenta cuatro unidades, dentro de las cuales, a su vez, la segunda -el Intelecto- mantiene puntos de contacto con el *Noûs* de Plotino.

determinado. Él se encuentra más allá del ámbito de los seres inteligibles, más allá de las Formas porque, afirma Plotino, “como la *ousía* generada es Forma (εἶδος) entonces se sigue forzosamente que lo Uno es informe (ἀνείδειον). Y si es ἀνείδειον no es οὐσία...”.¹³

Por esto Plotino afirma que lo Uno es δύναμις πάντων, potencia de todas las cosas. Pero no se trata de una potencia al modo aristototélico, en tanto pasividad, lo Uno no es pasivo ni receptivo como la materia aristotélica sino que es una potencia en sentido opuesto, es potencia productora (V, 3, 15). Ahora bien, lo Uno es potencia productora y simultáneamente es todo, tal como indica la fórmula *dýnamis pánton*. Mediante esta fórmula Plotino se enfrenta a la apremiante pregunta acerca de cómo lo Uno puede generar algo diferente de sí mismo si él mismo es todo.

El *Noûs* (la Inteligencia), primer generado, es idéntico a lo inteligible y al ser. Lo inteligible es acto primero. Mientras que el principio, entonces, es *dýnamis pánton*, el *Noûs* es acto primero. Plotino aclara que lo Uno: “...no es ninguno de los Seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los Seres. Por eso estos seres son además esencias (οὐσίαι). Es que están ya definidos...” (V1, 7 21-23). Él mismo no es ninguno de los seres que causa, puesto que de él proviene todo lo que es.¹⁴ Por eso mismo, lo Uno es potencia de todo y está más allá del ser sin que él sea el ser mismo.¹⁵

No obstante, la pregunta puede reformularse en términos de cómo puede lo Uno ser causa de un efecto cuyos contenidos él mismo no posee. Es decir, cómo puede ser causa del ser sin ser él mismo. Plotino explica que el *Noûs* es no Uno, puesto que justamente es ya generado y no es idéntico a su causa. Si es no uno,

¹³ V5, 6, 1-5; también V1, 7 17-20.

¹⁴ Cristina D’Ancona explica que en varios pasajes el doble estatus de trascendencia e inmanencia está formalmente presentado como una explicación para la derivación de las cosas desde lo Uno. Ver D’Ancona Costa (1996: 362-363).

¹⁵ VI 8, 21 25-27: “<lo Uno> es todas las cosas por sí mismo, o mejor, no es ninguna, ni necesita de ninguna para sí”.

será múltiple.¹⁶ El ser se da en la Inteligencia y, como he señalado, no se da en el principio primero. El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo. Las Formas inteligibles, que son la Inteligencia misma, se encuentran ya determinadas y en acto permaneciendo, de todos modos, en lo Uno como potencia y en una unidad simplísima.

La Inteligencia se constituye como tal cuando determina, separa aquello que en lo Uno se encontraba unido. Al separar todas las cosas, entonces, las entiende como múltiples. Sin embargo, la Inteligencia proviene de lo Uno y es una,¹⁷ aunque ya no sea una como lo es lo Uno puesto que contiene una unidad más deficiente que la de su causa, de ahí que Plotino la designe como uni-múltiple (ἐν πολλά). En V3, 15 18-20, afirma: “El que viene a continuación de aquél, pone de manifiesto que viene a continuación de aquél por razón de que su multiplicidad es absolutamente una. Porque si bien es multiplicidad, no obstante es multiplicidad en la identidad”. ¿Pero cómo es que surge ese primer generado? Plotino se vale de la noción de perfección que desborda y produce,¹⁸ pues todos lo que es perfecto procrea.¹⁹ De hecho, él es perfecto y es potencia primera (δύναμις ἢ πρώτη), las demás potencias, en todo caso, lo imitan en la medida en que pueden hacerlo.²⁰ Aquello que es realmente simple y perfecto, entonces, genera permaneciendo en sí mismo y sin disminución.²¹

¹⁶ V 3, 15 37-40: “Si algo procede de lo Uno debe ser distinto de lo Uno. Si es distinto, no será uno. Si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás”.

¹⁷ En este sentido, Plotino sostiene: “La inteligencia, el inteligible y el ser (τὸ ὄν) deben ser una sola cosa, y este debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres (τὰ ὄντα), mejor dicho, es idéntica a los Seres (τοῖς οὖσιν)” (V3, 5 26-28).

¹⁸ Gatti (1996: 26).

¹⁹ V 1, 6 38.

²⁰ V 4, 1 23-26.

²¹ V 1, 6 12-27.

1.b) Nicolás de Cusa, por su parte, sostiene que el primer principio es, como para Plotino, una unidad absoluta. Sin embargo, que sea una unidad no es incompatible en el pensamiento cusano con ser trino. Nicolás argumenta cómo es que el Principio es trino: partiendo de que la eternidad precede necesariamente a la alteridad, y ésta es posterior a la unidad, comienza estableciendo que la unidad es eterna. Luego, ya que la alteridad es simultánea a la desigualdad y ésta es posterior a la igualdad, se concluye que la igualdad es eterna. Por último a partir de la simultaneidad entre la alteridad y la división, afirmando que esta última es posterior a la conexión, se concluye que la conexión es eterna. Como es imposible que haya varios eternos, la unidad eterna, la igualdad eterna y la conexión eterna, son uno. Mediante este argumento que parte de la eternidad de la unidad se puede ver cómo por el hecho de que Dios sea unidad absoluta es necesariamente trino.

Respecto de la igualdad, Nicolás aclara que es repetición de la unidad, por lo cual la unidad (Padre o principio sin principio) engendra a la igualdad de la unidad (Hijo o principio que proviene del principio) y de ambas procede la conexión (el Espíritu Santo). Es en este movimiento por el cual la unidad engendra a la igualdad (el Padre que engendra al Hijo) en el que Dios crea todo. Que Dios sea trino implica que es distinción sin distinción. Que el Hijo sea Igualdad de la Unidad, implica que no se trata de una multiplicación sino de una repetición. En este sentido aparece la distinción indistintamente, el Hijo no es un otro distinto, sino Igualdad de la Unidad. El hecho de que en Dios haya distinción abre el camino a la creación, pero que esta distinción sea sin distinción manifiesta la unidad de todo lo que es. Dios en tanto posibilidad absoluta es todo lo que es posible que sea y su movimiento creador está en relación con su estructura trinitaria, puesto que allí se encuentra la condición de posibilidad de la distinción y de la determinación de lo que es.

Vale recordar que la pregunta acerca de cómo el Principio puede generar algo diferente de sí mismo si él mismo es todo, Plotino respondía mediante la fórmula “potencia de todas las cosas” y aclaraba que el principio está más allá del ser sin que él mismo sea ser en acto, determinado. Es posible hallar en el Cusano alguna similitud si se tiene en cuenta, por ejemplo, la caracterización que ofrece en el *De possest* del primer principio como poder ser en acto, como potencia de todas las cosas en acto,²² como complicación absoluta. Ya en el capítulo 2 de DDI 1, una obra que el Cusano concibió casi veinte años antes que el *De Possest*, se caracterizaba a lo divino como máximo absoluto que coincide con la unidad a la que nada se le opone, con lo cual lo máximo coincide con lo mínimo, siendo en acto todo ser posible. De ahí que nada pueda haber fuera de Él. Todos los seres que son, son en Dios en tanto Él es todo lo que es posible que sea. De esta manera se afirma que Dios complica a todo lo que es, siendo la pluralidad de las cosas su explicación. Dicho de otro modo, Dios es quien complica a todos los contractos, que son, a su vez, explicación del primer principio. Que Dios sea complicación significa que en Él está unida toda la diversidad. Siendo uno contiene en sí todo lo que es múltiple sin multiplicarse, sin diferenciarse. La noción de “explicación” alude a la realidad en tanto pluralidad. De esta forma Dios se encuentra en la pluralidad en tanto ella es explicación del principio.

Ahora bien, en consonancia con la segunda pregunta acerca de cómo el principio puede causar algo que no posee, puede formularse en términos de ¿qué significa que Dios es en todo lo que es siendo uno sin distinción? Desde ya que no se trata de que Dios se multiplique en la pluralidad. La metafísica cusana piensa a Dios como *Forma essendi*, es decir, se trata de la Forma de las Formas. Dios no contiene en sí las múltiples Formas que corresponden a la pluralidad, sino que siendo uno y simplísimo es la Forma de las múltiples

²² Plotino. *Enéadas*, V, 4 1 25-26; Nicolás de Cusa. *De Possest* n. 27.

Formas o causa de todo ser. En efecto, Dios en tanto principio infinito es Forma de todas las Formas y la creatura “recibe” la Forma finitamente, tal como es capaz de hacerlo ya que se trata de un ser finito: “...pues Dios comunica el ser a todo del modo aquel que puede ser recibido”.²³ En este sentido, entonces, Nicolás explica que Dios es “quididad absoluta”, es decir, una quididad que se encuentra en todas las cosas sin identificarse con ninguna en particular. Todas las cosas son una en tanto tienen la misma quididad absoluta, y esta quididad es Dios. La quididad absoluta no es la cosa misma, sino que Él es en las cosas aquello que ellas son absolutamente y no esto o aquello. Dios, entonces, es quien complica todo, todas las cosas son en Él, pero no como una suma de singulares sino como una unidad sin diversidad ni distinción. No es Forma en el sentido en que las Formas son Formas, sino en el sentido de Forma de las Formas. Y también es quien explica todas las cosas porque Él mismo es en todo, pero no en tanto se determina y limita en una u otra cosa, sino en tanto las cosas son absolutamente.

2.

Lo Uno de Plotino, he advertido en la sección anterior, se encuentra más allá de las Formas y es ἀνείδεον (V5, 6), sin embargo es, simultáneamente -y en consonancia con el sistema cusano-, causa de las Formas sin distinción, sin determinación, es potencia de todas las cosas. Aunque aquello que es generado por lo Uno no se identifique con él, puesto que hay una alteridad que los separa,²⁴ Plotino afirma que “...lo Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, todavía no existen, pero existirán” (V 2, 1 1-3). Cabe recordar -a propósito de este pasaje de la *Enéada* V-

²³ DDI 1, n. 104.

²⁴ V 1, 6 51-53.

que, por una parte, en función de sus nociones de complicación y explicación, Nicolás afirma en el capítulo 3 de DDI 1: “Dios es quien complica todo precisamente porque todas las cosas son en Él. Y es quien explica todas las cosas precisamente porque Él mismo es en todo”.²⁵ Y que, por otra parte, como he advertido antes, Dios en tanto Forma *essendi*, no se identifica con ninguna de las múltiples Formas que corresponden a la pluralidad.

Más aún, si se tiene en cuenta el primer generado en Plotino, la Inteligencia, he señalado que contempla o entiende a lo Uno según su propia capacidad y se multiplica; sin embargo, conserva la unidad puesto que viene de la Unidad. En lo Uno, en efecto, no hay determinación ni ser, pero Plotino debe responder al problema -planteado aquí- de cómo el efecto puede presentar características ausentes en la causa y por tanto, debe consignarle al principio, mas no sea de modo impropio, algún tipo de intelección o pensamiento desde el momento en que el primer generado es un *Noûs*. Lo Uno es pensamiento, entonces, en tanto causa de pensamiento²⁶ y, del mismo modo, es ser, entonces, en tanto causa del ser.

Con esto en mente, es posible desarrollar aquella diferencia entre la gradación jerárquica de la realidad en el sistema de Plotino y la estructura metafísica que Nicolás plantea, en función de la postulación de ambos de un principio intelectual. Mientras que el primero ubica al Intelecto como el primer generado, el segundo lo unifica en una uni-trinidad indistinguible con el Principio máximo y es, justamente, en aquella distinción sin distinción,

²⁵ DDI 1, n. 107.

²⁶ Ver V 4, 2, 16-20 en donde Plotino explica que lo Uno: “...no está, por así decir, privado de conciencia (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον), sino que todas las cosas son en él y con él, tiene un pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), la vida está en él y en él están todas las cosas y su pensamiento (κατανόησις), que es él mismo, por una suerte de conciencia (οἶον εἰ συναισθήσει) reside en un reposo eterno y en un pensamiento que actúa de una manera diferente al pensamiento de la inteligencia.” (trad. Santa Cruz). Cabe destacar, como he hecho en varias oportunidades que, en rigor, se está haciendo alusión a lo Uno con características aplicadas de modo traslaticio. Ver Santa Cruz (2006: 70).

condición de distinción, en donde Nicolás encuentra el modo de explicar la producción de lo real. En este sentido, D'Amico (2011: 9) explica:

Tampoco "Intelecto" debe identificarse sólo con una de las personas de la Trinidad, si bien también el Verbo como resultado por antonomasia del movimiento interno de la Unidad, reciba muchas veces este nombre. Este Uno en cuanto principio puede ser llamado "Intelecto" precisamente porque esta instancia, que es por sí misma "reflexiva", tiene la posibilidad de volver a esa unidad una unidad relacional indivisible: sólo por esto puede ser causa o principio de toda división y desigualdad. En otras palabras el Principio cusano sólo puede ser concebido uni-trinitariamente porque es Intelecto y el hecho de ser Intelecto implica la Trinidad en todos sus aspectos.

Mientras que Plotino reserva el pensamiento (y con él la primera dualidad) a la segunda hipóstasis dejando a lo Uno más allá del ser y del pensar, el Cusano -siguiendo la línea instituida en tiempos de Mario Victorino- concibe a un Dios uni-trino, esto es, en el seno del principio se encuentra una unidad relacional que no implica alteridad. Es como si Nicolás estuviera aportando una propuesta alternativa a la de Plotino respecto de la famosa fórmula aristotélica aplicada al principio inmóvil: el pensamiento del pensamiento. Plotino se esfuerza por evitar adjudicarle pensamiento a lo Uno, a raíz del carácter dual (sujeto-objeto) propio del inteligir,²⁷ y es la Inteligencia la que es pensamiento del pensamiento (νόησις νοήσεως) conteniendo allí una primera dualidad. Nicolás, por su parte, resuelve el problema de la duplicidad en el seno de la unidad primera a partir de su doctrina trinitaria.

Sin embargo, cabe recordar que en un lenguaje impropio, Plotino identifica al Uno-Bien con su actividad creadora y, en ese contexto, aclara: "... tampoco hay que tener miedo de concebir actividad sin esencia...".²⁸ Es decir, ese Bien está más allá del Ser, y es causa y principio último de todo el proceso dinámico y

²⁷ V 1, 9 7-9: Aristóteles "...posteriormente, al afirmar por un lado que el Primero es "trascendente" e "inteligible", pero por otro, que se entienda a sí mismo, con ello, de nuevo, no lo hace Primero".

²⁸ VI 8, 13.

espiritual de producción de lo que es, y es espiritual porque la producción se entiende en términos de contemplación, de actividad. En ambos pensadores, el carácter intelectual o espiritual de la realidad atraviesa sus sistemas y, en ambos casos, las dificultades que este carácter envuelve son explicadas según sus propios trasfondos metafísicos.

Es posible detectar, entonces, que el despliegue ontológico a partir de un Dios creador y principio intelectual en el esquema cusano se corresponde, en algunos aspectos cruciales, al proceso productivo espiritual de la metafísica plotiniana. He intentado poner de manifiesto la manera en que en el contexto de una metafísica que se mueve en el marco Creador-creatura, se encuentran explicitados esquemas que trascendieron en el tiempo y que constituyen el inicio de un modo de comprender la realidad. He intentado mostrar, finalmente, que aunque separados por doce siglos y a pesar de que los textos plotinianos fueron desconocidos para el Cusano, la matriz neoplatónica, transmitida por todos aquellos pensadores que mediaron en el tiempo, sostiene las reflexiones de ambos, aun si hubiera que ubicarlos -como algunos han querido ver- en corrientes de pensamiento diferentes dentro del llamado “neoplatonismo”.

BIBLIOGRAFÍA

D’AMICO, C. (2011) “La “Metafísica del Éxodo” como identidad de la filosofía cristiana medieval: el caso eckhartiano”, ponencia presentada en las *V Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval “La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿Unidad y Pluralidad?”* (Rosario, 20-22 de octubre de 2011).

- D'ANCONA, Ch. (1996) "Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle", en GERSON (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, New York: 356-385.
- DEANDÍA, Y. (2000) "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", en *AFilos* 33: 363-394.
- DUPRÉ, L. y HUDSON, N. (2002) "Nicholas of Cusa", en Gracia and Timothy NOONE (eds.) *A Companion to philosophy in the Middle Ages*, Massachusetts: 466-474.
- GATTI, M. L. (1996) "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", en GERSON (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, New York: 10-37.
- GONZÁLEZ RÍOS, J. (2002) "La coincidencia de los opuestos: *actus et potentia* en Nicolás de Cusa y Baruch de Spinoza", en *Principios UFRN Natal*, vol. 9, nro. 11-12: 68-81.
- HENRY, P. y SCHWYZER, H. R. (eds.) (1964-1982) *Plotini; Opera*, editio minor (vols. 1-3), Oxford.
- HOPKINS, J. (2002) "Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher?", en *Midwest Studies in Philosophy*, Volume XXVI: 13-29.
- IGAL, J. (1982-1985) *Plotino; Enéadas*, intr., trad. y notas, (vols. I, II, III), Madrid.
- JEANEAU, É. (1997) "Denys l'Aréopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident", en *Néoplatonisme et philosophie médiévale: actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*: 1-23 (trad. española de J. I. Veleza).
- MACHETTA, J. M., *Nicolás de Cusa; De Possess*, traducción provisoria.
- MACHETTA, J. M. y D'AMICO, C. (2003) *Nicolás de Cusa; Acerca de la Docta Ignorancia. L. I: Lo máximo absoluto* (ed. bilingüe), intr., trad., y notas, Buenos Aires.

- RIST, J. (1996) "Plotinus and Christian philosophy", en GERSON (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, New York: 386-414.
- SAFFREY, H. D. (1987) "Proclus et l'histoire du Néoplatonisme", en BOSS y SEEL (eds.) *Proclus et son influence, Actes du Colloque de Neuchâtel*: 28-44.
- SANTA CRUZ, M. I. (2000) "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos* (Brasil) 4: 9-30.
- (2006) "Modos de conocimiento en Plotino", en *Classica* (Brasil) 19, n. 1: 59-73.
- SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007) *Plotino: textos esenciales*, est. prel., selección de textos, trad. y notas, Buenos Aires.